

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Предисловие

Данный перевод представляет собой первую главу из небольшого сочинения Фомы Аквинского "О единстве интеллекта против аверроистов". Этот текст появился на фоне общего кризиса греко-арабской философии в парижском университете, когда парижский епископ официально осудил ее основные положения, идущие, на его взгляд, вразрез с христианской верой.

Надо сказать, что Фома был не первым, кто занялся проблемой развенчания теории двойственной истины или монопсихизма Аверроэса; последний полагал наличие одного-единственного интеллекта для всех и вечность мира. Еще Бонаventura в 60-х годах XIII века высказывается против "засилья" перипатетико-арабского философствования в университете, олицетворением которого был Аверроэс. До этого в 1254-1261 годах Альберт Великий пишет по заказу папы Александра IV "О единстве интеллекта против аверроистов". И хотя это сочинение только отсылает к Аверроэсу, а не рассматривает проблему монопсихизма в аристотелевско-арабской постановке вопроса, сама проблема присутствует имплицитно в общей экзистенциально-антропологической направленности рассуждения автора.

Таким образом, текст Фомы появился, с одной стороны, в противовес ранее упомянутым сочинениям, но, с другой стороны, он явно избирает мишенью своей критики неких так называемых латинских аверроистов, при этом до сих пор точно неизвестно, кого имеет в виду Фома, когда в своих рассуждениях обращается к аверроистам. На этот счет существует ряд любопытных гипотез. Одни исследователи считают, что этот трактат Фома направлен против Сигера Брабантского и его сочинения "Вопросы об интеллектуальной душе", поскольку этот текст Сигера во многом проясняет структуру "О единстве...". Другие же рассматривают труд Сигера как детскую неловкую попытку письма, лишь указывающую на отсутствие у автора целостного представления об Аверроэсе и греко-арабской философии вообще. По мнению последних, "Вопросы..." датируются 1272-1274 гг., и являются довольно несамостоятельным сочинением, построенным на сведениях, во многом заимствованных у Фомы.

Но, так или иначе, "О единстве разума против аверроистов" Фомы Аквинского нельзя расценивать только как отклик на происходящие события: это сочинение также весьма гармонично вписывается в общую систему философии Фомы и находит достойное место наряду с другими трактатами. Проблематика интеллекта тесным образом связана с этическим учением Фомы об истине и благе (см., например, трактат "Об истине"). Ведь, с одной стороны, познавательная способность человека ориентирована на познание истины, а с другой стороны, именно через интеллект ведет дорога к благу, человек совершает благой поступок лишь в том случае, если он согласуется с интеллектом. Ложное и истинное, по словам Аристотеля, за которым Фома в данном случае строго следует, "не находятся в вещах [...] а имеются в мысли" [1].

О единстве интеллекта против
аверроистов
Фома Аквинский

Предисловие

Данный перевод представляет собой первую главу из небольшого сочинения Фомы Аквинского "О единстве интеллекта против аверроистов". Этот текст появился на фоне общего кризиса греко-арабской философии в парижском университете, когда парижский епископ официально осудил ее основные положения, идущие, на его взгляд, вразрез с христианской верой.

Надо сказать, что Фома был не первым, кто занялся проблемой развенчания теории двойственной истины или монопсихизма Аверроэса; последний полагал наличие одного-единственного интеллекта для всех и вечность мира. Еще Бонавентура в 60-х годах XIII века высказывается против "засилья" перипатететико-арабского философствования в университете, олицетворением которого был Аверроэс. До этого в 1254-1261 годах Альберт Великий пишет по заказу папы Александра IV "О единстве интеллекта против аверроистов". И хотя это сочинение только отсылает

к Аверроэсу, а не рассматривает проблему монопсихизма в аристотелевско-арабской постановке вопроса, сама проблема присутствует имплицитно в общей экзистенциально-антропологической направленности рассуждения автора.

Таким образом, текст Фома появился, с одной стороны, в противовес ранее упомянутым сочинениям, но, с другой стороны, он явно избирает мишенью своей критики неких так называемых латинских аверроистов, при этом до сих пор точно неизвестно, кого имеет в виду Фома, когда в своих рассуждениях обращается к

аверроистам. На этот счет существует ряд любопытных гипотез. Одни исследователи считают, что этот трактат Фома направлен против Сигера Брабантского и его сочинения "Вопросы об интеллектуальной душе", поскольку этот текст Сигера во многом проясняет структуру "О единстве...". Другие же рассматривают труд Сигера как детскую неловкую попытку письма, лишь указывающую на отсутствие у автора целостного представления об Аверроэсе и греко-арабской философии вообще. По мнению последних, "Вопросы..." датируются 1272-1274 гг., и являются довольно

несамостоятельным сочинением, построенным на сведениях, во многом заимствованных у Фомы.

Но, так или иначе, "О единстве разума против аверроистов" Фома Аквинского нельзя расценивать только как отклик на происходящие события: это сочинение также весьма гармонично вписывается в общую систему философии Фомы и находит достойное место наряду с другими трактатами. Проблематика интеллекта тесным образом связана с этическим учением Фомы об истине и благе (см., например, трактат "Об истине"). Ведь, с одной стороны, познавательная

способность человека ориентирована на познание истины, а с другой стороны, именно через интеллект ведет дорога к благу, человек совершает благой поступок лишь в том случае, если он согласуется с интеллектом. Ложное и истинное, по словам Аристотеля, за которым Фома в данном случае строго следует, "не находятся в вещах [...] а имеются в мысли" [1].

Ю.В. Подорога

Глава 1

1. Как все люди от природы стремятся познать истину, так вместе с тем им присуще естественное

желание бежать заблуждений или их, если представится такая возможность, опровергнуть. Из тех заблуждений наиболее неподобающим кажется то, которое происходит относительно интеллекта, потому что, именно благодаря интеллекту, мы способны познавать истину, не впадая в заблуждение.

Среди многих уже давно распространилось заблуждение относительно интеллекта, берущее свое начало из слов Аверроэса; последний пытается утверждать, что интеллект, который Аристотель называет возможным, а он сам -

неподобающим здесь именем "материальный", есть субстанция, по своему бытию отделенная от тела, и которая также никоим образом не объединена с ним как форма. Более того, он утверждает, что возможностный интеллект един для всех людей. Мы уже неоднократно писали по поводу этого заблуждения, но поскольку его приверженцы не прекратили бесстыдство противиться истине, мы намереваемся вновь написать против этого заблуждения так, чтобы явным образом его опровергнуть.

2. Сейчас нам нужно будет показать не то, что вышеупомянутое

положение есть ошибка,
противящаяся истине христианской
веры; это может показаться любому
вполне ясным. Но лишите людей
разнообразия в отношении
интеллекта, который единственно из
всех частей души является
неразрушимым и бессмертным, и
отсюда последует, что после смерти
ничего, кроме одной единственной
интеллектуальной субстанции от
человеческих душ не останется; и,
таким образом, не будет
распределения ни воздаяний, ни
возмездия, и всякая разница между
ними сотрется. Мы же намереваемся
показать, что вышеуказанное

положение не меньше противоречит основаниям философии, чем свидетельствам веры. Поскольку некоторые, как они говорят, незнакомы с мнениями латинян по этому вопросу, но называют себя последователями перипатетиков, тогда как сами ни разу не видели ни одной книги по этому поводу, за исключением книг Аристотеля, основателя школы перипатетиков, то мы покажем прежде всего, что вышеупомянутое утверждение полностью противоречит его словам и мнению.

3. Для начала нужно вспомнить первое определение души, которое

дает Аристотель во 2-ой книге трактата "О душе", говоря, что душа есть "первый акт (1) физического тела, обладающего органами" [2]. Но чтобы кто-либо не сказал, что это определение относится не ко всякой душе, потому что выше Аристотель высказывался условным предложением, "если нужно обозначить нечто общее для всякой души" [3], что им представляется невозможным, нужно также обратить внимание на следующее за этим. А он говорит: "Итак, сказано, что такое душа вообще: субстанция, которая существует на основании формы (ratio), а это суть бытия такого-то

тела" [4], то есть это субстанциальная форма (forma) (2) физического тела, обладающего органами.

4. Сама возможность утверждения, будто интеллектуальная часть из этого общего определения исключается, отклоняется тем, что Аристотель говорит дальше: "Итак, ни душа неотделима от тела, ни какие-либо части ее, если душа по природе имеет части, - это очевидно, ибо акт некоторых частей [души] есть [акт] самих [телесных частей]. Но, конечно, ничто в связи с этим не мешает, [чтобы некоторые другие части души были отделимы от тела],

так как они не есть акты какого-либо тела" [5]; что можно подразумевать только о тех [актах], которые относятся к интеллектуальным частям, как, например, интеллект и воля. Из этого явственно следует, что некоторые части той души, которую он уже определил в общем как акт тела, являются по сути актом некоторых частей тела, и что некоторые другие не являются актом какого-либо тела. Действительно, как будет разъяснено ниже, одно дело, когда душа это акт тела, и другое, когда ее часть - акт тела. Поэтому в той же самой главе он доказывает, что душа это акт тела,

благодаря чему некоторые ее части - тоже акты тела, где он говорит: "Нужно применить к частям то, что было сказано" [6], то есть [то, что было сказано о целом].

5. Более того, благодаря тому, что следует далее, становится более понятным, что и интеллект включается в эту общность определения. В самом деле, так как он в достаточной степени обосновывал, что душа - это акт тела, ибо отделенная [от него] душа есть актуально живущая, однако, поскольку нечто может быть названо таковым [то есть живущим] актуально при наличии (*praesentia*)

другого нечто, не только если то другое есть его форма, но и если оно - двигатель, как, например, могущее гореть актуально горит при наличии сжигающего или как способное двигаться при наличии движущего актуально движется: кто-нибудь может усомниться, так ли актуально оживает тело при наличии души, как нечто способное двигаться актуально движется при наличии движущего, или же как материя актуализируется при наличии формы, и, главным образом, поскольку Платон полагал, что душа соединяется с телом и не как форма, но скорее как двигатель и как управитель, что явствует из

[слов] Плотина и Григория Нисского, которых я потому сейчас упоминаю, что они были не латиняне, но греки (3). Более того, сам философ усиливает сомнение, когда после предпосланного добавляет: "Кроме того, неясно, есть ли душа акт тела в том же смысле, в каком моряк - акт судна" [7]. Поскольку же после введения этого такое сомнение остается, он заключает: "Так, фигурально, пусть определяется и описывается душа" [8], ведь здесь он еще с уверенностью не установил истину.

6. Итак, чтобы избавиться от сомнения, он соответственно

переходит к прояснению того, что наиболее достоверно само по себе и по смыслу (ratio) посредством того, что наименее достоверно само по себе, но более достоверно для нас - то есть посредством [рассмотрения] проявлений (effectus) души, которые и есть ее акты. Поэтому он сразу же отделяет действия (opera) души, говоря, что "одушевленное отличается от неодушевленного наличием жизни" и что многое причастно живому, а именно "интеллект, чувство, движение и покой в пространстве" [9], а также движение ради питания и роста, так что считается, что живет то, чему

присуще нечто из вышеназванного. Затем, показав, как все это соотносится между собой, то есть, каким образом одно из того может существовать без другого, он заключает, что душа есть начало всего сказанного и что она "определяется - как своими частями - вегетативной, чувственной, интеллектуальной и движением" [10], и случается, что все это содержится в чем-то одном, например, в человеке.

7. И Платон полагал, что в человеке существуют разные души, которые дают ему возможность осуществлять различным образом жизненные

действия. И здесь его [Аристотеля] задевает новое сомнение: "А есть ли каждая из этих [способностей] душа" [11] сама по себе или некая часть души; и если все они части одной души, различаются ли они по своему смыслу или также пространственно, то есть в органах. Он добавляет, что "на одни [из этих вопросов] нетрудно" [12] кажется [ответить], но другие обладают сомнительностью. В самом деле, он указывает как на ясное на то, что относится к вегетативной душе и на то, что относится к душе чувственной, поскольку растения и некоторые животные продолжают

жизнь, даже будучи расчлененными, и в любой части проявляются все действия души, существующие в целом. Относительно вызывающего сомнение он указывает, добавляя, что "относительно интеллекта и способности (potentia) к умозрению нет никакой очевидности" [13]. Он говорит это не из желания показать, что интеллект это не душа, как это превратно толкует Комментатор и его последователи, но это явно соответствует тому, что он говорил выше: "Другие обладают сомнительностью" [14]. Поэтому нужно понять: из этого неясно, есть ли интеллект душа или часть души; и

если часть души, то отделена ли она пространственно или в уме.

8. И даже если он говорит, что еще нет очевидности, он, однако, проясняет это тем, что первое приходит на ум, и прибавляет: "Но, кажется, что это иной род души" [15]. Эту фразу нельзя понимать в том смысле, который ей превратно приписывает Комментатор и его последователи, что у Аристотеля якобы сказано, что интеллект называется душой (двухосмысленно) только как омоним (*equivocal*) или, что предыдущее определение не может ему соответствовать. Но как это нужно понимать, явствует из

того, что следует далее: "И одно только это может существовать отдельно, как вечное [отдельно] от преходящего" [16]. Следовательно, иной род значит то, что интеллект кажется чем-то вечным, тогда как другие части души - преходящими. И поскольку преходящее и вечное, кажется, не могут сходиться в одной субстанции, похоже, что из частей души это одна, то есть интеллект, может быть отделенной, не от тела, конечно, как это превратно объясняет Комментатор, но от других частей души, так что они не могут сходиться в единой субстанции души.

9. А то, что это должно быть понято именно таким образом, вытекает из следующего: "А относительно прочих частей души из этого ясно, что они неотделимы" [17], то есть [неотделимы] ни по субстанции души, ни пространственно. Того, что было сказано, достаточно для разрешения вопроса, поставленного выше. И то, что имеется в виду не отделяемость от тела, но отделяемость одних способностей (potentia) от других, явствует из добавления: "по смыслу они - другие", то есть друг относительно друга. "Это очевидно: чувственная [способность] отлична от

[способности] составлять мнения" [18]. И, таким образом, ясно, что то, что определяется здесь, отвечает на вопрос, поставленный выше. Выше же спрашивалось, отделяема ли одна часть души от другой части только в уме или же также и пространственно. Оставив открытым вопрос об интеллекте, о чем ему еще ничего не удалось определить, и так оставляя открытой эту часть вопроса, [Аристотель] ясно говорит о других частях души, что они неотделяемы пространственно, но по смыслу они другие.

10. Итак, раз установив, что душа определяется вегетативной,

чувственной, интеллектуальной [способностями] и движением, он намеревается показать далее, что во всех этих частях душа соединяется с телом не в том смысле, в котором моряк соединяется с кораблем, но как форма. Итак, здесь он собирается определить, что есть душа в общем, потому что выше это было обрисовано фигурально. Это он доказывает посредством действий (operationes) души так: ведь ясно, что то, посредством чего в первую очередь нечто действует, есть форма деятеля. Так, например, говорят, что мы познаем душой и познаем при помощи знания, но [познание] при

помощи знания первичнее, чем [познание] душой, поскольку мы можем познавать душой только в той мере, в какой она обладает знанием. И сходным образом говорят, что мы здоровы, и благодаря здоровью, и благодаря телу, но в первую очередь благодаря здоровью. Таким образом, очевидно, что знание есть форма души, а здоровье - тела.

11. Отсюда он следует далее: "Душа есть то, благодаря чему мы прежде всего живем", говорит он в отношении вегетативной [способности], "благодаря чему мы ощущаем", - об ощущающей [способности] и "благодаря чему мы

движемся", - о [способности] движения, "и благодаря чему мы мыслим", - об интеллектуальной [способности]. И он заключает: "Так что при всех обстоятельствах она будет неким смыслом и формой, а не материей или субъектом" [19]. Следовательно, ясно - то, что было сказано выше, а именно, что душа это акт физического тела - это он заключает не только по отношению к [способностям] ощущающей, движущей, вегетативной, но и по отношению к интеллектуальной. Следовательно, мнение Аристотеля было таково, что то, благодаря чему мы мыслим, есть форма физического

тела. А чтобы никто не смог сказать: он не говорит здесь, что то, благодаря чему мы мыслим, есть интеллект в возможности, но что-то иное, - то это явно исключается тем, что говорит Аристотель в 3-ей книге "О душе", ведя речь о возможностном интеллекте: "Я подразумеваю под интеллектом то, посредством чего душа размышляет и постигает" [20].

12. Но прежде чем мы перейдем к словам Аристотеля из 3-ей [книги] "О душе", остановимся еще на том, что говорится во 2-ой [книге] "О душе", для того, чтобы в результате сопоставления его слов друг с другом стало очевидно, каково у него мнение

(sententia) о душе. Ведь поскольку он дал душе определение в общем, то он начинает с разделения между ее способностями (potentia) говоря, что способности (potentias) души суть "вещегативная, [способность] ощущения, стремления, пространственного движения, размышления". И то, что [способность] размышления - это интеллект, вытекает из того, что он добавляет далее, объясняя разделение [животных]: "...иным также [присуща способность] размышления и интеллект как, например, людям" [21]. Следовательно, он полагает, что

интеллект - это потенция (potentia) души, которая есть акт тела.

13. И то, что он назвал потенцию этой души интеллектом, и что, более того, вышеизложенное определение души обще всем вышеупомянутым частям, следует из его вывода: "Итак, ясно, что таким же образом при всех обстоятельствах - единым будет смысл души и [геометрической] фигуры: ведь как там нет фигуры помимо треугольника и производных от него [фигур], так и здесь нет души помимо вышеперечисленных [ее способностей]" [22]. Следовательно, не надо искать другой души, помимо той с вышеуказанными

[способностями], которой вообще определение, упомянутое выше. Аристотель больше не упоминает об интеллекте во 2-ой [книге], разве только добавив чуть ниже, что "совсем немного [существ обладают] рассуждением и размышлением" [23], то есть весьма малое количество, как будет видно в дальнейшем.

14. Но поскольку существует большая разница в отношении способа действия между интеллектом и воображением, он добавляет: "что касается созерцательного интеллекта, то речь о нем особая" [24]. В самом деле, он откладывает

исследование этого вопроса до 3-ей [книги]. Чтобы никто не мог сказать так, как это превратно толкует Аверроэс, будто Аристотель потому говорит, что о созерцательном интеллекте речь особая, что интеллект "не есть ни душа, ни часть души" [25], но это исключает сразу же в начале 3-ей [книги], где он вновь берется за анализ интеллекта. Ведь он говорит "о части души, при помощи которой душа познает и понимает" [26]. И никому не следует полагать так, будто это говорится только в отношении того, что возможностный интеллект отделен от интеллекта в действии, как

пригрезилось некоторым. Ведь это сказано еще прежде, чем Аристотель стал доказывать существование интеллекта в возможности и интеллекта в действии: поэтому он говорит здесь интеллектуальная часть в общем, согласно чему он соединяет и действующий и возможностный, также как ранее во 2-ой [книге] он ясно отличил интеллект от других частей души, как уже было сказано.

15. И надо отметить удивительную тщательность и последовательность в анализе Аристотеля. В 3-ей [книге] он начинает свое рассуждение об интеллекте, [возвращаясь к

вопросам], которые он оставил
неопределенными во 2-ой [книге]. В
отношении интеллекта ранее
остались две неопределенные
[проблемы]. Во-первых, отделяется
ли интеллект от других частей души
только по своему смыслу или также
пространственно - [вопрос],
оставленный им неопределенным,
когда он сказал "относительно
интеллекта и способности, к
умозрению еще нет ясности" [27]. И
он опять задается этим вопросом,
когда говорит: "или он отдельно
существует", то есть от других частей
души, "или неотделим по величине
(magnitudine), но лишь в уме" [28]. То,

что он называет здесь отделимым по величине, не что иное, как то, что говорилось выше: отделимый пространственно.

16. Во-вторых, он оставил неразрешенным вопрос об отличии интеллекта от других частей души, сказав затем: "О созерцательном же интеллекте речь особая" [29]. Но он тотчас приступает к этому вопросу, когда говорит "необходимо рассмотреть, что это за различие он имеет" [30]. Однако он намеревается определить это различие таким образом, чтобы оно могло соответствовать либо одному, либо другому из двух предположений, то

есть либо [интеллектуальная] душа
отделяема от других частей по
величине или пространственно, либо
- нет. На это достаточно ясно
указывает сам модус его речи. Нужно
рассмотреть, говорит он, чем
отличается интеллект от других
частей души, отделяем ли он от них
по величине или пространственно,
то есть субъектно, или неотделяем
[таким образом], но только в уме.
Поэтому ясно, что он не
намеревается показывать это
различие, потому что интеллект - это
субстанция, отделенная от тела, по
ее бытию, а это не может
соответствовать ни одному из

вышеприведенных положений. Но он намеревается определить это различие в отношении способа действия, поэтому он добавляет: "и как происходит само мышление" [31]. Таким образом, благодаря тому, что мы можем извлечь из слов Аристотеля до сих пор, становится ясно, что он полагает, что интеллект это часть души, которая есть акт физического тела.

17. Но поскольку последователи Аверроэса, делая вывод из некоторых слов Аристотеля, пытаются показать, что его намерением было [показать], что интеллект это ни душа, которая является актом тела, ни часть такой

души, то поэтому его последующие слова нужно исследовать с большей тщательностью. Тотчас же после поставленного вопроса о различии между интеллектом и чувством, он исследует, чем интеллект подобен чувству, а в чем от него отличен. Ибо выше он выделил два [вопроса] касательно чувства, а именно, то, что оно находится в потенции по отношению к чувственно ощущаемому и что оно претерпевает и разрушается от избытка чувственно ощущаемого. Вот что занимает ум Аристотеля, когда он говорит: "Если мыслить то же, что и ощущать, то он либо будет что-то претерпевать от

умопостигаемого", в том смысле что интеллект станет разрушаться от избытка умопостигаемого, как чувство - при избытке чувственно ощущаемого, "либо он нечто другое в этом роде" [32], то есть, либо мыслить - это нечто в этом роде подобное тому же, что чувствовать, однако это другое, относительно того, что не есть претерпевающее.

18. Он тотчас же отвечает на этот вопрос, находя разрешение не в предшествующем, а в последующем, однако из предыдущего ясно, что этой части души "необходимо быть непретерпевающей", дабы не подвергнуться разрушению, подобно

чувству, однако в ней есть некоторое другое претерпевание, согласно которому в общем смысле говорят, что мыслить значит претерпевать. И в этом мышление отлично от чувства. Но далее [Аристотель] показывает, в чем [мышление] сходно с чувством, так как надлежит, чтобы такого рода часть была восприимчивой к интеллигибельному виду, и чтобы она была потенциальной по отношению к такого рода виду, и чтобы это по своей природе не существовало актуально; как говорилось выше о чувстве, что оно находится в потенции по отношению к ощущаемому, а не в акте. И из этого

он заключает необходимость того, чтобы возможно было сказать: "как чувственная [способность] относится к чувственно ощущаемому, так и интеллект - к умопостигаемому" [33].

19. Он приводит это [замечание], чтобы опровергнуть мнение Эмпедокла и других древних, которые полагали, что познающее одной природы с познанным, как, например, мы якобы познаем землю землей и воду водой. Однако, Аристотель показывает выше, что это неистинно по отношению к чувству, так как чувственная [способность] не есть в акте, когда

ощущает, но всего лишь в возможности; и то же самое он говорит об интеллекте.

20. Впрочем, есть различие между чувством и мышлением, поскольку чувство не есть постижение всего, но зрение [познает] только цвета, слух - звуки и т.д.; интеллект же есть просто познание всего. Ведь древние философы, считая, что познающее должно быть соприродно познанному, говорили, что для того, чтобы душа познавала все, нужно, чтобы она была смесью из всех начал. Однако, поскольку Аристотель уже доказал, что интеллект по подобию с чувством, не

есть в акте то, что он познает, но только в потенции, он от противоположного заключает, что "интеллекту необходимо, поскольку он познает все, быть не смешанным" [34], то есть не быть составленным из всего, как то полагал Эмпедокл.

21. И в этом месте он приводит свидетельство Анаксагора, ведущего, однако, речь не о том же интеллекте, но об интеллекте, движущем все [вещи]. Итак, как говорил Анаксагор, интеллект не смешан, для того, чтобы он мог управлять движением и разделением, так мы можем говорить о человеческом интеллекте, что ему следует быть несмешанным, чтобы

он мог познавать все. И далее [Аристотель] доказывает, и буквально по-гречески это звучит так: "Ибо проявляющее себя внутренне будет препятствовать внешнему и преграждать ему путь" [35]. Это может быть понято по сходству со зрением: ибо, если бы цвет находился в самом зрачке, этот внутренний цвет мешал бы видеть внешний цвет и некоторым образом препятствовал бы глазу, чтобы он не видел другое. Также если бы какая-то природа вещей, познаваемая интеллектом, например, земля или вода, или холод и жара, и что-либо еще в этом роде, была бы присуща

интеллекту, то эта внутренняя природа препятствовала бы ему в некотором роде, не позволяя познавать другое.

22. Поскольку [интеллект] познает все, [Аристотель] заключает, что происходит так, что ему самому не случается обладать какой-либо определенной природой из тех чувственно воспринимаемых вещей (*natura*), которые он познает "но он обладает только такой природой, потому что он есть возможностный" [36], то есть [находится] в потенции по отношению к тому, что он мыслит, насколько это заложено в его природе. Но он становится

действительным, когда мыслит это актуально, подобно тому, как чувство в акте делает чувственно ощущаемое актуальным, о чем было сказано выше во 2-ой [книге]. Поэтому [Аристотель] делает вывод, что интеллект перед тем как мыслить актуально "не есть что-либо актуальное из существующего" [37]. Это противоречит тому, что говорили Древние, будто все существует актуально.

23. И так как он упомянул изречение Анаксагора, который рассуждает об интеллекте, властвующем над всеми [вещами], то чтобы не думали, будто его вывод касается того интеллекта,

[Аристотель] применяет такой оборот речи: "Итак, то, что называется интеллектом в душе, (я подразумеваю под интеллектом то, чем душа рассуждает и постигает), не есть что-либо актуальное" [38] и т.д. Отсюда проистекают две [вещи]: во-первых, здесь говорится не об интеллекте, который есть некая отделенная субстанция, но об интеллекте, названном им выше потенцией и частью души, при помощи которого душа мыслит; во-вторых, сказанным выше он доказал, что интеллект не обладает актуальной природой: однако до сих пор он еще не доказал, не есть ли

интеллект - сила (virtus) (4) в теле, как говорит Аверроэс, но тотчас же выводит это из посылок так, как следует: "Поэтому нет разумного основания [считать], что сам [интеллект] смешан с телом" [39].

24. И второе он выводит из первого, уже выше им доказанного, а именно, что интеллект актуально не имеет ничего от природы чувственно ощущаемых вещей. Отсюда ясно, что он не смешивается с телом, ибо если бы он смешивался с телом, то имел бы какую-либо из природ телесных, и вот что он добавляет: "Ведь иначе он станет обладающим каким-нибудь качеством, горячим или холодным,

если бы, подобно [способности] ощущения, имел некий орган" [40]. Ибо чувство соразмеряется со своим органом и некоторым образом привязывается к своей природе. Поэтому, в зависимости от изменений органов, изменяется и деятельность чувства. Это понимается так: "[интеллект] не смешивается с телом", поскольку у него нет органа, как у чувства. А то, что интеллект, [существующий] в душе, не имеет органа, он проясняет высказыванием тех, кто утверждал, что "душа - это место видов (species)" [41], понимая это место в широком смысле для всякого

воспринимающего [свойства], по обычаю платоников; не душе в целом свойственно быть только местом для видов, но лишь интеллектуальной [части]: ведь чувственно осязательная часть не воспринимает виды сама по себе, но посредством органа. Часть же интеллектуальная не воспринимает через орган, но сама по себе. Равным образом она не есть такое место видов, которое имеет их в действительности, но только в возможности.

25. Поскольку он уже показал, что подобает интеллекту на основании его сходства с чувством, он возвращается к первому [вопросу],

который гласил "надлежит интеллектуальной части быть ничего не претерпевающей" [42]. И с изумительной тонкостью он выводит из ее подобия чувству ее отличие. Таким образом, он последовательно показывает, что "чувство и интеллект суть непретерпевающие не в одинаковом смысле", так как чувство разрушается при избытке ощущаемого, но не интеллект при избытке умопостигаемого. И он указывает причину этого на основании доказанного выше: "поскольку чувственная [способность] не существует без тела, интеллект же отделен" [43].

26. Однако эти последние слова используют [аверроисты], для обоснования своего заблуждения, желая благодаря этому получить, что интеллект не есть ни душа, ни часть души, но некая отделенная субстанция. Но они быстро забывают, что несколько выше говорил Аристотель: ведь там говорится, что "[способность] ощущения не существует без тела, а интеллект [от него] отделен" [44], как сказал и выше, что интеллект стал бы "качеством или горячим или холодным, если бы подобно [способности] ощущения, имел некий орган" [45]. И на том же

основании в этом месте говорится, что [способность] ощущения не существует без тела, интеллект же отделен, так как чувство обладает органом, а интеллект - нет. В этих словах Аристотеля наиболее ясным и несомненным образом проявляется, что его мнение о возможностном интеллекте было таково: интеллект - это нечто принадлежащее душе, которая есть акт тела. Однако интеллект, [существующий] в душе, не имеет никакого телесного органа, как имеют его другие способности души.

27. Каким образом возможно, что душа есть форма тела, а некоторая

сила души не есть сила (virtus) тела, это нетрудно понять, если бы кто принял во внимание [происходящее] с другими вещами. Ведь мы видим во многих [вещах], что некоторая форма есть акт тела, смешанного из элементов, и которая, однако, имеет некую способность. Эта последняя не является способностью никакого другого элемента, но соответствует той форме на основании высшей причины, например, небесного тела: как магнит обладает способностью притягивать железо, а яшма - способностью сворачивать кровь. Постепенно, мы замечаем, поскольку есть формы большего [или меньшего]

достоинства, что формы имеют способности все более и более возвышенные по сравнению с материей; потому наивысшая из форм, которая есть человеческая душа, имеет способность, которая полностью превосходит телесную материю, а именно - интеллект. Таким образом, интеллект отделен, так как не является способностью, [находящейся] в теле; но он есть способность, [находящаяся] в душе; душа же есть акт тела.

28. Но мы не говорим, что душа, которой присущ интеллект, так превосходит телесную материю, что не имеет существования в теле, но

что интеллект, который Аристотель называет потенцией души, не есть акт тела. И [мы не говорим], что душа есть акт тела через посредство своих способностей (potentia), но наоборот, что душа сама по себе есть акт тела, наделяя тело специфическим бытием. Но некоторые из ее способностей суть акты некоторых частей тела, осуществляющие их в некоторых действиях; так та способность, которая есть интеллект, не есть акт какого-либо тела, так как ее деятельность не происходит посредством телесного органа.

29. И чтобы никому не казалось, что мы говорим это исключительно от себя, вопреки намерению (intentio) Аристотеля, нужно привести его слова, выразительно подтверждающие это. Во 2-ой [книге] "Физики" он спрашивает: "До каких пор нужно познавать вид и то, что он есть?" [46]. Ведь физику не нужно рассматривать всякую форму. Он размышляет, отвечая [на этот вопрос]: "не так ли как врач [рассматривает] нерв, а кузнец - медь", то есть доходя до некоего предела. А до какого предела, [Аристотель] поясняет, прибавляя: "Что есть причина каждой вещи", он

как бы говорит: врач рассматривает нерв настолько, насколько он касается здоровья, ради которого врач и рассматривает нервы, и сходным образом кузнец [рассматривает] медь, ради изделия. И поскольку физик рассматривает форму в той мере, в какой она присуща материи, так как она есть форма движущего тела, то сходным образом нужно считать, что натурфилософ (*naturalis*) в той мере рассматривает форму, в какой она находится в материи. Предел исследования физиком форм находится в формах, которые с одной стороны, есть в материи, а с другой

стороны - не в материи; ибо эти формы находятся на границе между формами отделенными и формами в материи. Поэтому он добавляет, что это "на них" кончается изучение натурфилософом форм - "на вещах", "которые отделимы по виду, но находятся в материи". Что из себя представляют эти формы, он показывает, добавляя: "Человек ведь рождает человека из материи и солнце [тоже]" [47]. Таким образом, форма человека есть в материи и отделена [от нее]: в материи она находится согласно бытию, которое она дает телу, таким образом она есть предел порождения; отделена

же она в соответствии со способностью, свойственной человеку, а именно - [способностью] мышления (*intellectus*). Поэтому вполне возможно, чтобы некая форма была в материи, а ее способность была бы - отделенной, как это показано на примере интеллекта.

30. Но [аверроисты] до сих пор пытаются показать и другим способом, что учение (*sententia*) Аристотеля подразумевает, что интеллект не является душой или частью души, соединенной с телом в качестве формы. Ибо во многих местах Аристотель говорит, что

интеллект - вечный и нерушимый, что ясно из 2-ой [книги] "О душе", где он сказал: "Только он один отделен, как вечное от преходящего" [48]; и, во-первых, где сказал, что интеллект, как кажется, есть некая субстанция, "и не разрушаемая" [49]; и в-третьих, где говорит: "Только существуя отдельно, он есть то, что он действительно есть, и только это бессмертно и вечно" [50], хотя некоторые не прилагают это последнее к интеллекту в возможности, но к интеллекту действующему. На основании сказанного ясно: Аристотель

полагал, что интеллект есть нечто нерушимое.

31. Однако, кажется, что ничто неразрушимое не может быть формой тела, подверженного разрушению. На самом деле оно (тело) не акцидентально для формы, но ей сущностно (*per se*) подобает быть в материи, в противном случае единое образовывалось бы из материи и формы акцидентально; но ничто не может существовать без того, что ему по сути (*per se*) присуще: поэтому форма тела не может существовать без тела. Следовательно, если бы тело было

разрушимо, тогда и форма тела была разрушима.

Более того, формы, отделенные от материи, и формы, которые существуют в материи, не одного вида, как это показано в [книге] 7-ой "Метафизики"; поэтому численно одна и та же форма может сейчас еще меньше быть в теле и в то же время - без тела: при разрушении тела форма тела либо разрушается, либо переходит в другое тело. Если же интеллект есть форма тела, то из этого, кажется, с необходимостью следует, что интеллект разрушим.

32. Но, нужно знать, что это умозаключение волновало многих: поэтому Григорий Нисский, наоборот, приписывал Аристотелю то, что тот, считая душу формой, тем самым полагал, будто она подвержена разрушению; другие по этой же причине полагали, что душа переходит из тела в тело; третьи - что душа обладала неким неразрушимым телом, от которого она никогда не отделяется. Из слов Аристотеля со всей очевидностью вытекает, что все-таки он полагал душу формой, которая, как он считал, неразрушима.

33. В самом деле, в [книге] 11-ой "Метафизики", показав, что формы

не существуют до материи, так как это "когда человек здоров, тогда имеется здоровье, и также форма (figura) медного шара существует одновременно с самим медным шаром", следовательно, спрашивает он, остается ли какая-нибудь форма после материи; и говорит так, согласно переводу Боэция: "Если действительно что-то остается после", то есть после материи, "Это надо рассмотреть: в некоторых случаях этому ничто не мешает, например, если есть такого рода душа, то не вся, но интеллект; но для всей [души] это, наверное, невозможно" [51]. Таким образом,

ясно, что, говорит Аристотель, душе, которая есть форма, - в том, что касается ее интеллектуальной части, ничто не мешает сохраняться после тела и, однако, до тела не существовать. Поэтому, когда он утверждал без обиняков, что движущие причины существуют прежде, однако не формальные причины, то он ставил не вопрос, существует ли какая-нибудь форма до материи, но [вопрос], остается ли какая-нибудь форма после материи; и он говорит, что этому ничто не препятствует, [имея в виду] форму, которая суть душа, в той степени, в

какой это касается ее интеллектуальной части.

34. Итак, поскольку, согласно этим словам Аристотеля, та форма, которая есть душа, сохраняется после тела, но не вся, а интеллект, то нужно еще рассмотреть, почему душа в своей интеллектуальной части сохраняется после тела скорее, чем в своих других частях, и чем другие формы - после своих материй. Это рассуждение следует подтвердить самими словами Аристотеля: и в самом деле, он говорит: "Только отделенное есть то, что истинно есть, и лишь это есть бессмертное и вечное" [52]. Кажется,

следовательно, что этот единственный довод обнаруживает, почему лишь это бессмертно и вечно, поскольку лишь это отделено. Но сомнение в том, что он об этом говорит, может оставаться, так как одни говорят, что он рассуждает об интеллекте в возможности, другие - [что он говорит об интеллекте] действующем; если же мы тщательно рассмотрим слова Аристотеля, все эти предположения окажутся ложными, ибо Аристотель сказал, что он отделен в обоих случаях. Таким образом, остается [признать], что это понимается относительно всей интеллектуальной части, о

которой говорят, что именно она отделена, поскольку у нее нет какого-либо органа; вот то, что следует из слов Аристотеля.

35. Но в начале книги "О душе" Аристотель говорил, что "если имеется какая-нибудь деятельность или состояние, свойственное душе, то может случиться, что она отделяется; а если в действительности ей самой ничего не присуще, значит она не может быть отделяемой" [53]. Вывод из этого суждения такой, что каждая вещь действует в той мере, в какой она есть сущее (ens); следовательно, таким образом, каждой [вещи]

настолько подходит действовать,
насколько подходит существовать. Но
формы, у которых нет никакой
деятельности без сообщаемости со
своей материей, сами не действуют,
но есть состав, который действует
посредством формы; следовательно,
такого рода формы, собственно
говоря, не существуют, но нечто
существует [благодаря] им. Как в
действительности не жара делает
теплым, но - тепло, таким же
образом, собственно говоря, не жара
есть, а тепло, благодаря жару;
поэтому Аристотель говорит в
[книге] 11-ой "Метафизики", что об
акциденциях неистинно сказать, что

они есть сущее, но скорее, что они ему присущи. И подобное же суждение можно сделать и о субстанциальных формах, которые не имеют никакого действия без сообщаемости с материей, исключая то, что подобного рода формы субстанциально есть начало существования (*essendi*).

Таким образом, форма, обладающая действием, благодаря некоторым своим возможностям (*potentia*) или способностям, без сообщаемости со своей материей, сама есть то, что обладает существованием, а не существует посредством существования чего-то составного,

как другие формы, но скорее составное существует благодаря ее бытию. И поэтому при разрушении составного разрушается и эта форма, которая существует благодаря бытию составного; необязательно же, чтобы при разрушении составного разрушалась эта форма, благодаря бытию которой существует составное (а не она сама [существует], благодаря бытию составного).

36. Если кто-то возражает против того, что говорит Аристотель в 1-ой [книге] "О душе", что "понимать, любить и ненавидеть это состояния не ее, то есть души, но это [состояния] того, кто этим обладает,

поскольку он этим обладает; поэтому при разрушении его он уже и не помнит, не любит; ведь [эти состояния] были присущи не ей [т.е. душе], но всему вместе, которое как раз и разруσιμο" [54]: ответ очевиден из сказанного Фемистием, который, объясняя это, говорит так: "Здесь у Аристотеля больше сомнения, чем научения" [55]. Однако он не опроверг еще мнения говорящих, что они не различают между интеллектом и чувством. Потому во всей этой главе он ведет речь об интеллекте как о чувстве, что совершенно понятно, когда он доказывает неразрушимость

интеллекта на примере чувства, которое не разрушается от старости. Поэтому он все время говорит предположительно, и речь ведет в сомнении, как бы еще находясь в поисках, все время сопрягая то, что присуще интеллекту с тем, что присуще чувству: это, главным образом, выходит из того, что он говорит, приступая к разрешению [вопроса]: "Ведь если в высшей степени страдать, радоваться, размышлять" [56] и т.д. Если же кто-то захочет упорствовать, желая сказать, что Аристотель здесь рассуждает определенно, то останется ему ответить, что, как

говорится, понимание есть акт связи, но не сам по себе, а акцидентально, то есть в той степени, в какой его объект, который есть образ (fantasmata), находится в телесном органе, но не потому, что тот акт совершается благодаря телесному органу.

37. Если же кто спросит дальше: если интеллект не может мыслить без образов, каким образом душа сохраняла интеллектуальную деятельность, после того как была отделена от тела? Тот, кто возражает, должен знать, что этот вопрос разрешать не подобает натурфилософу. Поэтому в [книге] 2-

ой "Физики" Аристотель говорит, рассуждая о душе: "Но как обстоит дело с отделимым и что оно есть - это дело первой философии" [57]. Нужно заметить, что иной образ мышления будет иметь [душа] отделенная, нежели соединенная подобно другим отделенным субстанциям. Поэтому не без причины Аристотель спрашивает в [книге] 3-ей "О душе": "мыслит ли интеллект, не отделенный по величине, что-либо отделенное" [58], чем дает понять, что он сможет мыслить нечто, [будучи] отделенным, чего не может, [будучи] не отделенным.

38. В этих словах стоит особенно обратить внимание на то, что выше и тот и другой интеллект, т.е. и в возможности, и в действительности, он назван отделенным, сейчас же он говорит, что он неотделен. В самом деле, [интеллект] отделен, поскольку он не является актом органа, не отделен же, поскольку он - часть или потенция (potentia) души, которая, как выше было сказано, есть акт тела.

Из того, что Аристотель говорит в начале [книги] XII-ой "Метафизики", можно, таким образом, заключить со всей уверенностью, что эти вопросы он разрешил в том, что, видимо, он

написал об отделенных субстанциях; эти книги я видел в числе десяти, хотя они еще не были переведены на наш язык.

39. Из этого видно, что в умозаключениях, доказывающих противоположное, нет необходимости. Ведь для души существенно быть соединенной с телом; но этому могут препятствовать акциденции, не в ее [души] части, но в части тела, которая разрушается: ибо надлежит легкому быть наверху, и "тому, что есть легкое, [надлежит] быть наверху", как говорит Аристотель в [книге] 8-ой "Физики", "даже если

ему что-то препятствует быть
наверху" [59].

40. Отсюда выходит разрешение
другого вопроса. Так как
действительно, то, чему по природе
надлежит быть наверху, и то, чему по
природе не надлежит быть наверху,
отличаются по виду; и, однако, то,
чему по природе надлежит быть
наверху, одинаково по виду и по
количеству, находится ли оно наверху
или не находится [там] из-за какого-
то препятствия. Таким образом, по
виду различаются две формы, одна из
которых по природе соединена с
телом, другая же - нет; но, однако,
одно и то же может согласно своей

природе соединиться с телом, оставаясь одинаковым по виду и числу, хотя иногда это единство осуществляется актуально, а иногда - из-за некоего препятствия единство неактуально.

41. При этом, для укрепления своего заблуждения, они используют то, что говорит Аристотель в книге "О рождении животных", а именно, что: "один интеллект приходит извне и единственный является божественным" [60]; однако, ни одна из форм, которая есть акт материи, не приходит извне, но выводится из потенции материи: интеллект, таким образом, не есть форма тела.

42. Также они возражают, [говоря,] что любая форма смешанного тела причиняется элементами; и поэтому, если бы интеллект был формой человеческого тела, он не был бы чем-то внешним, но имел бы своим началом элементы.

43. Далее, относительно этого они возражают еще, будто отсюда следовало, что чувственная и вегетативная [способности] происходили бы также извне. Это противоречит Аристотелю; особенно, если бы была одна субстанция души, чьими способностями (*potentia*) являлись бы вегетативная, чувственная и

интеллектуальная; тогда как по Аристотелю [только] интеллект извне.

44. Благодаря доказанному выше, решение данного вопроса очевидно. Ведь так как говорится, что всякая форма выводится из потенции материи, то, кажется, следует рассмотреть, что это за форма, выводимая из потенции материи. Если это ничего не значит, кроме того, что материя в возможности предшествует форме, ничто не мешает сказать так: телесная материя предшествовала в возможности интеллектуальной душе; поэтому Аристотель говорит в

книге "О рождении животных":
"Прежде всего, все [это], казалось,
живет так, то есть жизнью,
отделенной от порождений и
растения, то же, очевидно, нужно
открыто сказать и о чувственной, и о
деятельной, и об интеллектуальной
душе: любая [из них] необходимо
должна прежде быть в возможности,
чем в действии" [61].

45. Но поскольку о возможности
(*potentia*) говорится по сравнению с
действительностью, необходимо,
чтобы любая [вещь] существовала в
возможности согласно своему
смыслу, с которым сообразовалось
бы ее бытие актуально. Однако было

уже показано, что другим формам, которые не имеют действия без сообщаемости с материей, подобает актуальное бытие таким способом, что, скорее, они сами сосуществуют в единстве с тем, из чего составлены, и составлены определенным образом, чем обладают своим бытием, которое есть они сами. Поэтому, так как все их существование - в сращении с материей, то в этом смысле о них сказано, что они выводятся из возможности материи. Душа же интеллектуальная, поскольку обладает действием независимо от тела, имеет свое существование не

только в сращении с материей; и поэтому нельзя сказать, что она выводится из материи, но, скорее, что она происходит от внешнего начала. И это все ясно из слов Аристотеля: "Остается же, что интеллект один приходит извне и что он один есть божественный". И он поясняет причину, добавляя: "Его деятельность не имеет ничего общего (никоим образом не сообщается) с деятельностью тела" [62].

46. Но я удивляюсь: откуда возникло 2-ое возражение, что если интеллектуальная душа - форма смешанного тела, ее причиной являлась бы смесь элементов, хотя

ни одна душа не может возникнуть из смеси элементов. Ведь после этих слов Аристотель говорит сразу же: "Всякая же сила (virtus) души, как, кажется, рассматривалось, причастна другому телу, более божественному, чем названные элементы, так же, как души отличаются друг от друга по достоинству и по низости, так и эта природа отличается [от других]; ведь в каждом семени существует то, что делает семена способными рождать, [это] называется теплом. Однако это - не огонь или подобная ему сила (virtus), но содержащаяся в семени и в пенистости некая жизненная сила (spiritus), и ее природа,

существующая в согласовании с расположением звезд" [63]. Так что из смеси элементов не происходит не только интеллект, но и вегетативная душа.

47. Когда, однако, в-третьих, возражают, что из этого следовало, будто вегетативная и чувственная [способности] происходят извне, то тут даже нечего обсуждать. Ведь из слов Аристотеля уже ясно, что он оставил неопределенным, отличается ли интеллект от других частей души по субъекту и по месту, как говорил Платон, или только в уме. Если допустить, что они тождественны по субъекту, так как это более

правдоподобно, то никакой несообразности отсюда не следует. Ибо в [книге] 2-ой "О душе" Аристотель говорит, что "так же дело обстоит с тем, что относится к душе, как и с фигурами: например, и у фигур, и у одушевленных существ всегда в том, что существует последовательно, возможность первична; как в четырехугольнике - треугольник, а в чувственной [способности] - вегетативная" [64]. Но если, однако, интеллектуальная [способность] тождественна также по субъекту, что [Аристотель] оставляет под сомнением, то нужно было бы сказать, что и вегетативная

и чувственная [способности]
находятся в интеллектуальной, как
треугольник и четырехугольник - в
девятиугольнике. Но
четырехугольник просто другая
фигура по виду по сравнению с
треугольником, но не по сравнению с
треугольником, который есть в нем
как возможность (*potentia*); таким же
образом число четверичное не есть
[другая фигура] по сравнению с
троичным, являющимся его частью,
но [отличается] от троичного,
которое существует отдельно. И если
случилось бы так, что различные
фигуры производятся различными
деятелями (*agens*), то треугольник,

существовая отдельно от четырехугольника, имел бы иную производящую причину, чем четырехугольник, как имеет и иной вид. Но треугольник, который содержится в четырехугольнике, имел бы ту же самую производящую причину; так же и вегетативная [способность], существовая отдельно от чувственной способности, есть иной вид души и имеет иную производящую причину. Однако одна и та же производящая причина присуща и вегетативной и чувственной [способности], которая находится в чувственной [способности]. Если же говорится,

что вегетативная и чувственная [способности], содержащиеся в интеллектуальной, имеют внешнюю причину, к чему относится интеллектуальная [способность], то в этом нет ничего несообразного: ведь нет ничего несообразного в том, что проявление (effectus) высшего деятеля имеет способность, какие имеет и проявление низшего деятеля - и даже больше; и поэтому интеллектуальная душа, хотя и производится внешним деятелем, имеет все-таки [такие же] способности, какие имеют души вегетативная и чувственная, которые производятся низшими деятелями.

48. Таким образом, если со всей внимательностью отнестись почти ко всем словам Аристотеля, которые он говорил по поводу человеческого интеллекта, то ясно будет: у него было мнение, что человеческая душа есть акт тела и что ее часть или потенция (*potentia*) есть интеллект в возможности.

Перевод с латыни Ю.В.Подороги

Примечания

1. Слово *jnteleseia*, употребляемое Аристотелем, в латинском варианте перевода получает немного иной смысл. Вообще энтелехия обозначает

некую завершенность действия в смысле реализации всех возможных заложенных в вещи целей. Акт же в христианской традиции это с одной стороны коррелят потенции, что особенно важно в отношении, например интеллекта, могущего быть возможным (или потенциальным) и актуальным и т. д., но, с другой стороны, существует первый акт - акт чистой действительности и второй акт, в результате которого нечто производится, и, таким образом, появляются некоторые продукты этой деятельности.

2. В цитате Аристотеля *logos* переводится как форма, а в

латинском переводе как *ratio*. Но чуть ниже Фома вдруг вводит слово форма по отношению к тому же логосу.

Правомерна ли такая взаимозаменяемость терминов? Ведь вроде греческая философская традиция установила вполне четкое разделение между *eidos*'ом (форма) и *logos*'ом. Но тут достаточно лишь сослаться на Аристотеля (Метафизика, VII, 7, 1032b1), чтобы убедиться, что Фома не просто так уравнивает понятия *logos*, *eidos* и сущность: "формой я называю суть бытия каждой вещи и ее первую сущность". Таким образом, в рамках аристотелевской философии

возникают такие нюансы в терминологии, как logos-концепт и logos-форма.

3. Здесь следует обратиться к параграфу 2 данной части, где Фома идет на уступки так называемым аверроистам, не признающим и отвергающим латинскую традицию мысли в пользу греко-арабских аутентичных текстов. Интересно заметить, что у Платона вообще не существовало такой метафоры, о том, что душа соединена с телом как моряк с судном, а Григорий Нисский, на самом деле Фома перепутал его с Немесием Эмесским, не говорит о

судне, а лишь упоминает, что по Платону душа пользуется телом и как бы облекается в него. А что касается ссылки на Плотина, то она идет через Макробия, хотя последний тоже прямо не говорит о судне.

4. Мы переводим *virtus* как сила, хотя основное значение этого слова - доблесть, достоинство, мужество, и, как будет видно в дальнейшем, это латинский перевод аристотелевского понятия *dynameis*, что вообще означает способность, возможность. Сила же у Фомы встречается и как *vis*, но в данном случае мы берем во внимание, что слова *vis* и *virtus* происходят от одного корня, а также,

что такой перевод более
экспрессивен по отношению к
способностям души как к спонтанно
проявляющим себя неким силам,
черпающим свою энергию в душе.

Литература

Аристотель. Метафизика, VI, 4,
1027b25-26.

Аристотель. О душе, II, 1, 412b4-5.

Там же. 412b3-4.

Там же. 412b10-12.

Там же. 413b4-9.

См.: Аристотель. О душе, II, 1, 412b18-
19.

Там же. 413a9-11.

Там же. 413a10-11.

Сф. Аристотель. О душе, II, 2, 413a22-25.

Там же. 413b11-13.

Там же. 413b13-14.

Там же. 413b16.

Там же. 413b25-26.

Там же. 413b17.

Там же. 413b26-27.

Там же. 413b27-28.

Там же. 413b29-30.

Там же.

Там же. 414a12-14.

Аристотель. О душе, III, 4, 429a23.

Там же. II, 3, 414b18-19.

Там же. 414b19-22.

Там же. 415a7.

Там же. 415a11-12.

Cf. Аверроэс. In De an. II, ком. 32.

Cf. Аристотель. О душе, III, 4,
429a10-11.

Там же. II, 4, 413b24-25.

Cf. Аристотель. О душе, III, 4, 429a12.

Там же. II, 3, 415a11-12.

III, 4, 429a12-13.

Там же. 429a13.

Там же. 429a13-15.

Там же. 429a15-18.

Там же. 429a19.

Там же. 429a20.

Там же. 429a21-22.

Там же. 429a23.

Там же. 429a23-24.

Там же. 429a25.

Там же. 429a25-27.

Там же. 429a27-29.

Там же. 429a15.

Там же. 429a29-b5.

Там же. 429b5.

Там же. 42925-27.

Физика, II, 4194b9-12.

Там же. II, 4, 194b12-13.

Sf. О душе, II, 2, 413b26-27.

Там же. I, 4, 408b17-18.

Там же. III, 5, 430a22-23.

Метафизика, XII, 3, 1070a21-27.

О душе, III, 5, 430a22-23.

Там же. I, 1, 430a10-12.

Там же. I,4, 408b25-29.

Фемистий, In II De anima, ad 408b18-29.

О душе, I, 4, 408b5-6.

Физика, II, 4, 194b14-15.

О душе, III, 7, 431b17-19.

Физика, VIII, 4, 255b15-16.

О рождении животных, II, 3, 736b27-28.

Там же. II, 3 736b12-15.

Там же. II, 3 736b28-29.

Там же. II, 3 736b29-737a1.

О душе, II, 5, 414b28-32.

[Оглавление раздела]